

OPERASIONALISASI PEMIKIRAN IJTIHAD IQBAL DALAM BINGKAI PROPOSISI ESENSIALNYA MUTAHHARI

*Umi Chaidaroh**

Abstract: *Islam and social change are two different sides of two different coins. They seem forever separable. But Muslims soon realize that they live within particular social context. This certainly has compelled them to consider how they should deal with Islam vis-à-vis the changing reality of human life which is both fast in its quality and massive in its quantity. This paper tries to explore this issue by referring to the thought of Muhammad Iqbal and Murtadha Mutahhari.*

Keywords: *Islam, social change, essential proposition, itijihad.*

Pendahuluan

Agama Islam hadir di dunia tidak dalam ruang kosong. Tapi hadir dalam komunitas masyarakat yang heterogen dari berbagai aspeknya, atau menurut Hisanori Kato, *"It can be stated that religion is intimately connected to the socio-political behaviour of people."*¹ Hal ini akan semakin krusial bila ditambah dengan variabel waktu atau zaman. Semakin meluasnya agama Islam di dunia dengan durasi waktu puluhan, bahkan ratusan tahun akan menjadikan ragam isu-isu baru yang perlu dijawab oleh umat Islam.

Muhammad Ibrahim Jannati menjelaskan faktor penyebab timbulnya isu-isu baru; 1) faktor-faktor alami dan biasa yang bertalian dengan hidup keseharian kaum muslimin, 2) faktor yang bersifat kekecualian, tidak biasa, seperti perang, 3) pengaruh dari kemenangan Islam atas negara-negara lain pada masa dahulu akhirnya memperluas pengaruh Islam di Asia dan Afrika, dan sebagian wilayah Eropa, serta dengan demikian, berbagai tradisi kultural yang beraneka ragam merambah wilayah kekuasaan Islam yang luas. Karena itu, berbagai kebutuhan baru pun mulai dirasakan dalam kadar proporsi sebanding, dan fiqih Islam –tidak bisa tidak- mesti memberikan jawaban atas semuanya itu, selain mengemukakan hukum-hukum yang tepat, yang sesuai dengan lingkungan dan kondisi sosial yang berlainan.²

Dengan realitas Islam dan tantangan zaman yang sedemikian rupa, maka upaya menggali dasar, metode, dan materi hukum Islam adalah keniscayaan belaka. Tanpa ada upaya tersebut, berarti penguasaan yang tidak sempurna atas ilmu akan terjadi pada kaum muslimin, dan pada akhirnya, penguasaan yang tidak lengkap atas hukum Islam.³ Jika ketidak-mampuan untuk memperluas bidang cakupan hukum Islam sampai pada problem-problem yang baru muncul,

* STAI Bahrul 'Ulum Tambakberas Jombang

¹ Hisanori Kato, "Islamic Responses to Globalization: Moderatism and Radicalism in Indonesia" dalam, *The Indonesian Quarterly*, vol. xxxi, no.4 (Fourth Quarter 2003), 419.

² Muhammad Ibrahim Jannati, "Ijtihad dan Praktek Ra'yu," dalam, *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, vol. VI, no.14 (Bandung: 1995), 26-27.

³ al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul-al-Ahkam* vol. III (Kairo: Muhammad Ali Subayh, 1968), 254.

akan menyiratkan kesan Islam sebagai agama yang sama sekali tidak memadai.⁴

Sekalipun upaya menggali dasar, metode, dan materi hukum Islam adalah keniscayaan belaka, namun bukannya tidak menghadapi masalah yang serius ketika mau melakukan hal tersebut. Masalah yang paling mendasar dan filosofis adalah, "*Apakah antara Islam (ajaran Islam) dan tuntutan zaman bisa berpadu?*" Seperti diketahui secara esensi Islam bersifat tetap dan tidak berubah. Sedangkan zaman senantiasa berubah dan tidak tetap. Hal di atas adalah keadaan yang 'ambigu' dan 'kontradiksi'. Bagaimana dua hal ini dapat berpadu?

Dari problem tersebut, penulis berusaha memaparkan salah satu poin terpenting dari pemikiran Iqbal dan pemikiran Mutahhari untuk menjawab masalah di atas.

***Ijtihad* Iqbal dan Proposisi Esensialnya Mutahhari**

Muhammad Iqbal -salah seorang sarjana Islam kontemporer terkemuka dari anak benua India- menjelaskan perbedaan kesadaran pandangan sufi (yang negatif? pen.) dengan kesadaran pandangan Rasul,

"Muhammad yang berasal dari Arab setelah naik ke tingkat alam tertinggi, ia kembali lagi (ke bumi). (Sedang seorang sufi berkata), "Aku bersumpah demi Tuhan, setelah mencapai tingkatan tertinggi, aku tidak akan kembali lagi. Inilah ucapan dari seorang sufi besar Abdul Quddus dari Gangoh. Inilah persepsi perbedaan psikologis antara seorang Nabi dengan sufi. Kesadaran mistik seorang sufi berupa sikap tidak ingin kembali lagi (ke dunia kemanusiaan pen.) dari suasana 'pengalaman penyatuan diri' dan sekalipun ia kembali tidak akan memberikan arti besar bagi umat manusia. Sedangkan (seorang Nabi mempunyai kesadaran pen.) untuk kembali guna memberikan nilai kreatif. Nabi kembali (dari naik ke dimensi 'atas' pen.) akan memasuki ranah kehidupan untuk ikut berperan dalam mengontrol sejarah dan menciptakan suatu dunia ideal yang segar".⁵

Pada saat yang lain Iqbal mengatakan:

"Islam menetapkan bahwa kesetiaan adalah kepada Tuhan, bukan kepada singgasana-singgasana. Dan karena Tuhan adalah dasar ruhani terakhir segala yang hidup, maka kesetiaan kepada Tuhan pada hakekatnya adalah wujud kesetiaan manusia kepada fitrah idealnya sendiri. Dasar ruhaniah terakhir segala hidup, menurut pandangan Islam, ialah sifat kekal yang dengan sifat ini akan melahirkan diri dalam bermacam ragam dan perubahan. Suatu masyarakat yang didasarkan pada konsepsi realitas demikian, dalam kehidupannya, harus merujuk pada kategori-kategori kepermanenan dan keberubahan. Masyarakat itu harus memiliki prinsip-prinsip yang abadi untuk mengatur kehidupan secara kolektif, sebab keabadian itu memberi kita pijakan dalam suatu dunia yang senantiasa berubah. Tetapi prinsip-prinsip abadi, bila dipahami sedemikian sehingga menafikan semua kemungkinan perubahan yang -menurut al-Qur'an- merupakan salah satu tanda

⁴Wael B. Hallaq, "Kontroversi Seputar Terbuka dan Tertutupnya Pintu Ijtihad" dalam, *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, no.7 (Bandung: Nopember-Desember 1992), 46.

⁵Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989), 99.

Mahabesar Tuhan, cenderung menghentikan apa yang seharusnya bergerak menurut kodratnya sendiri. Kegagalan Eropa dalam pengetahuan politik dan sosial menunjukkan hal yang disebut terdahulu, sementara berhentinya gerak (pemikiran) Islam selama 500 tahun terakhir ini menggambarkan hal yang disebut kemudian. Jadi apakah prinsip gerakan dalam struktur Islam (the principle of movement in the structure of Islam) ? Itulah yang disebut ijtihad".⁶

Dari ungkapan Iqbal tersebut dapat ditangkap beberapa poin penting:

1. Spirit budaya muslim (*the spirit of muslim culture*) termanifestasikan dalam upaya terjun dalam kancah sosial kemasyarakatan untuk ikut andil dalam penciptaan sejarah kemanusiaan dan peradaban yang, misi ini diemban oleh Nabi.
2. Konsekwensi logis dari terjun ke kancah sosial kemasyarakatan akan berhadapan realitas sosial masyarakat atau realitas zaman atau tuntutan zaman yang berbeda dan beragam.
3. Terhadap masalah di atas, perlu digerakkan roda ijtihad untuk menyelesaikan problem tersebut. Namun masalahnya adalah ijtihad —yang oleh Iqbal disebut sebagai '*the principle of movement in the structure of Islam*'— itu apa dan yang bagaimana operasionalisasinya?

Terhadap poin pertama tidak perlu dijelaskan lagi, karena memang hal ini sudah *ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah*, yakni sudah merupakan sesuatu yang aksiomatik dalam konsep Islam, yakni Islam sangat menekankan aspek-aspek sosial, sekalipun juga tidak mengabaikan aspek ritual. *Saking* kuatnya penekanan aspek sosial oleh Islam ini, hingga masalah ritual pun masih berdimensi dan berdampak sosial, sekedar contoh salat berjamaah, hikmah puasa dan lain sebagainya; bahkan hingga aspek mistis pun kesadaran tertingginya kembali ke dimensi sosial.⁷

Masalah yang perlu dibahas adalah pada poin kedua dan ketiga. Dalam melihat Islam dan tuntutan zaman perlu diperjelas terlebih dahulu posisi esensial Islam. Ajaran Islam, secara esensial bersifat tetap, tidak berubah; dan secara esensial juga zaman senantiasa berubah dan tidak tetap. Lalu masalahnya adalah sebagai sebuah agama, Islam tidak mengalami penghapusan dan perubahan serta bersifat kekal. Tuntutan zaman dan segala sesuatu yang terjadi pada zaman bersifat tidak tetap dan senantiasa berubah. Akhirnya yang menjadi pertanyaan adalah bagaimana mungkin keduanya bisa berjalan seiring? Lebih dari itu, bagaimana mungkin sesuatu yang bersifat tetap dan tidak berubah bisa menjadi petunjuk dan pembimbing bagi sesuatu yang bersifat

⁶ Ibid., 117.

⁷ Wahid Akhtar "Tashawwuf: the Meeting Point of Tashayyu' and Tasannum" dalam *Jurnal al-Tawhid* Vol. V, No. 3&4, (Teheran: Rajab-Dzulhijjah 1404), 66. Bandingkan juga dengan *Al-Asfar al-Arba'ah*-nya Mulla Sadra dan teori kesadaran tertinggi mistis seorang sufi terhadap aspek sosial-nya seperti yang dimiliki 'Ali bin Abi Thalib ketika mendedahkan cincinnya di waktu ruku'. Perilaku mistis yang berdimensi sosial ini disebut oleh M.T. Ja'fari sebagai tasawuf positif, dan sebaliknya yang menjauhi dimensi sosial disebut tasawuf negatif. M.T. Ja'fari mengutip perkataan Imam Khomeini, "Saya mendengar beberapa orang yang disebut sebagai ahli *ma'rifah* (sufi) yang setelah menjalani beberapa *riyadah*, disesatkan oleh pemikiran yang salah tentang konsep-konsep mistik. Hati mereka menjadi tercemar, batin mereka diselimuti kegelapan, dan mereka menjadi lebih mementingkan diri sendiri, dan karenanya tiba-tiba mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang aneh dan tidak wajar. Juga ada orang yang menjalani usaha-usaha untuk menjauhkan diri dari segala kebutuhan (asketisme), atau bergabung dengan kelompok mistik untuk tujuan penyucian diri, namun hatinya menjadi lebih suram dan gelap. Kesalahan-kesalahan ini terjadi karena mereka tidak secara sungguh-sungguh dan cermat mengarahkan dirinya pada perjalanan suci menuju Allah, sehingga *ma'rifah* dan *zuhud* mereka diisi oleh iblis dan ego mereka sendiri, yang mengakibatkan mereka menjadi para pencari yang bergerak menuju iblis-iblis itu". M.T. Ja'fari, "Tasawuf Positif," dalam *Al-Hikmah*, 5 (Ramadhan-Dzulqadāh, 1412 H/Maret-Juni, 1992), 36-38.

berubah dan dan tidak tetap? Ketika sesuatu yang tetap dan tidak berubah ini tidak bisa mengikuti sesuatu yang senantiasa berubah, bagaimana mungkin ia bisa menjadi petunjuk bagi sesuatu yang senantiasa berubah?

Dalam keadaan demikian, hanya ada dua kemungkinan, yakni yang tetap mengubah yang tidak tetap sehingga jadi sama. Dengan kata lain, zaman dihentikan gerakannya dan dicegah segala perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam zaman dan kehidupan manusia. Kemungkinan kedua adalah sebaliknya, yakni sesuatu yang tidak tetap mengubah sesuatu yang tetap sehingga bentuknya jadi sama. Ini berarti mengubah sesuatu yang tetap menjadi sesuatu yang selalu berubah, menerima perbaikan, dan penghapusan.⁸

Dalam masalah ini, secara umum dikatakan bahwa ajaran Islam tidak bersifat tetap secara mutlak dalam arti bahwa undang-undangnya bukannya sama sekali tidak berubah. Begitu juga, sudah menjadi keharusan zaman untuk tidak mengubah segala sesuatu yang ada di dalam zaman itu sendiri. Dalam ungkapan lebih sederhana, dalam Islam, ada unsur-unsur yang tetap dan ada juga unsur-unsur yang tidak tetap serta berubah. Demikian juga dalam zaman, ada unsur-unsur yang tetap dan unsur-unsur yang berubah. Singkat kata, dalam keduanya, ada unsur-unsur yang mesti tetap tidak berubah, dan unsur-unsur yang mesti berubah.

Tidak ada seorang pun menganggap bahwa zaman itu *infallible* (tidak pernah salah). Demikian juga, tidak ada seorang pun dari kita menganggap bahwa berbagai perubahan yang berlangsung di sebuah zaman secara otomatis akan selalu bergerak ke arah kemajuan dan kesempurnaan. Bukti hal ini adalah perkataan “kemajuan masyarakat” dan “kemunduran masyarakat”. Sebagaimana kemajuan masyarakat berlangsung dalam kerangka zaman, maka begitu pulalah halnya dengan kemunduran masyarakat. Dengan demikian, jelaslah bahwa zaman dan masyarakat punya kemungkinan untuk berubah dalam dua bentuk, yakni perubahan menuju ke arah kemajuan dan perubahan yang mengarah kepada kemunduran dan penyimpangan.⁹

Secara relatif, sebuah masyarakat bisa bersifat tetap. Juga bisa dikatakan bahwa jika dibandingkan dengan kebanyakan masyarakat lain, suatu masyarakat tertentu tidak mengalami perubahan secara mendasar sejak abad keempat lalu. Tidaklah benar bahwa seluruh masyarakat secara deterministik dihukumi harus berubah, entah itu berupa kemajuan maupun kemunduran, karena realitanya ada masyarakat yang relatif bersifat tetap.¹⁰

Dengan menimbang dan memperhatikan adanya berbagai ragam perubahan masyarakat atau juga stagnasi masyarakat, kita mempunyai jalan menuju kemajuan. Kita mempunyai sebuah poros. Jika perubahan yang terjadi dalam masyarakat berlangsung dalam konteks poros tersebut, maka masyarakat itu bergerak ke arah kemajuan. Namun jika masyarakat bergerak di luar konteks poros di atas, maka ia bergerak mundur ke belakang.¹¹

Ini adalah makna dari kalimat bahwa zaman mempunyai unsur-unsur yang tetap dan unsur-unsur yang berubah. Maksud lebih dalam lagi ialah bahwa dalam kehidupan manusia harus ada unsur-unsur yang tetap yang semua itu memungkinkan lahirnya kemajuan yang akan dicapai.

⁸ Murtada Muthhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ahmad Sobandi (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 291.

⁹ Ibid., 292.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

Perubahan yang terjadi dalam masyarakat harus berlangsung pada suatu poros dan tujuan tertentu agar bisa disebut sebagai sebuah kemajuan. Jika tidak demikian, maka perubahan itu bukan kemajuan tapi justru kemunduran.¹²

Dengan demikian, dalam kaitan relasi Islam dan zaman harus tetap dipertahankan dan dibudayakan unsur-unsur yang tetap, sehingga berbagai perubahan zaman akan terjadi dalam konteks dan berporos pada unsur-unsur yang bersifat tetap. Jika berbagai perubahan zaman itu terjadi dalam konteks unsur-unsur yang bersifat tetap, maka hal itu dikategorikan sebagai kemajuan dan kesempurnaan. Akan tetapi, bila berbagai perubahan yang terjadi berlangsung di luar konteks unsur-unsur yang bersifat tetap, maka hal itu tetap dikatakan sebagai perubahan, namun bukan perubahan yang menuju kesempurnaan, melainkan perubahan yang menuju kepada penyimpangan atau kehancuran.

Atas dasar ini, bisa dibuktikan bahwa Islam selain mempunyai dasar-dasar ajaran yang bersifat tetap dan tidak berubah, Islam juga mempunyai unsur-unsur yang bisa berubah. Dengan demikian akan dapat diselesaikan masalah yang muncul dalam kaitan antara Islam dan tuntutan zaman. Tentunya makna perubahan dalam hukum Islam bukan berlangsung dalam wacana penghapusan (*naskh-mansukh*). Satu hal yang pasti tidak ada dalam Islam ialah penghapusan hukum-hukum Islam.¹³

Sebagaimana penetapan hukum Islam adalah bukan wewenang manusia, melainkan wewenang ilahi, maka begitu pula halnya dengan penghapusan hukum-hukum Islam. Allah telah menetapkan bahwa agama Islam sama sekali tidak akan dihapus dan dirubah oleh Allah. Perubahan sama sekali mustahil terjadi dalam Islam dalam bentuk *naskh*.¹⁴

Lalu bagaimana wacana perubahan yang terjadi dalam Islam? Islam telah menciptakan suatu rumus dan alat yang selalu bergerak dalam dirinya sendiri. Rumus dan alat itu bergerak dengan sendirinya dan tidak digerakkan oleh sesuatu dari luar, bahkan termasuk seorang ulama. Yang dapat dilakukan para ulama adalah menemukan perubahan itu bukan membuat perubahan.¹⁵ Hal ini mirip dengan perkataan para pemikir muslim bahwa seseorang tidak akan bisa menciptakan kebenaran, yang dia mampu hanya mencari dan menyingkap kebenaran yang telah disediakan oleh Tuhan.¹⁶

Para ulama usul-fiqh menjelaskan bahwa operasionalisasi rumus-rumus ini berlangsung dalam bentuk proposisi esensial (*qadīyah haqiqiyah*) dan bukan proposisi eksternal (*qadīyah kharijiyah*) dalam ilmu logika.¹⁷

Proposisi eksternal bersifat universal tetapi hanya memperhatikan kumpulan orang atau anggota tertentu. Jadi proposisi eksternal ini hanya ditujukan pada kumpulan anggota tertentu tersebut. Umpamanya saja dikatakan, "*Semua orang yang tinggal di Iran sekarang ini adalah*

¹² Untuk melihat lebih rinci tentang filsafat perubahan yang menuju *takamul* (proses menuju kesempurnaan) dan perubahan yang menuju kepada kemunduran dapat merujuk pada karya Murtada Mutahhari, *al-Fitrah* (Teheran: Muassasah Bi'thah, 1410).

¹³ Mutahhari, *Islam*, 293.

¹⁴ *Ibid.*, 293.

¹⁵ *Ibid.*, 293.

¹⁶ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 293. Mutahhari, *Islam*, 302.

¹⁷ *Ibid.*, 295.

kaum Muslim." *Sekarang, jumlah penduduk yang tinggal di Iran adalah lima puluh juta orang*". Di sini, ketika kita mengemukakan proposisi itu, kita memperhatikan sekumpulan orang dan mengarahkan hukum dalam proposisi itu pada mereka. Dengan demikian, subyek (*mawdu'*) proposisi itu terbatas hanya pada lima puluh juta penduduk. Contoh lain adalah perkataan, "Semua orang yang hadir dalam majelis ini tidak tidur." Hukum yang berlaku pada sekumpulan orang yang terbatas, berlaku atas orang-orang tertentu. Proposisi ini disebut proposisi eksternal. Para ahli logika tidak memandang bahwa proposisi eksternal mempunyai nilai besar. Mereka mengatakan bahwa proposisi yang digunakan dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan bukanlah proposisi eksternal.¹⁸

Proposisi kedua adalah proposisi esensial. Dalam proposisi esensial, hukum tidak berlaku pada sekumpulan orang, melainkan pada suatu subyek universal. Ketika kita mendapatkan karakteristik ini pada suatu subyek, maka kita akan mengatakan, "*Segala sesuatu yang ada dalam subyek itu mau tidak mau pasti memiliki karakteristik ini*." Dan jangkauan proposisi esensial tidak hanya untuk masa lampau, tapi juga sekarang dan masa mendatang. Dengan perantaraan proposisi ini, segala sesuatu di alam ini akan menjadi ekstensi (*misdaq*) dari proposisi universal di atas, tunduk pada hukum itu. Ini berbeda dari proposisi eksternal. Dalam proposisi eksternal, orang-orang yang tercakup itu jumlahnya terbatas.

Para ulama berkeyakinan bahwa, ketika menetapkan sebuah hukum, Islam menetapkannya dalam bentuk proposisi esensial. Dengan kata lain, Islam memperhatikan sifat dan watak sesuatu dan kemudian menetapkan hukum atas sesuatu tersebut dengan bersandar pada sifat dan watak itu. Inilah sifat dan karakter yang dimiliki proposisi esensial. Ketika penetapan hukum berlangsung dalam bentuk demikian, maka tugas mujtahid dalam menarik kesimpulan hukum (*istinbat*) juga berbeda. Jika berupa proposisi-proposisi eksternal individual, dan parsial, maka hukum-hukum itu akan saling bertentangan. Namun, tidak demikian halnya jika hukum-hukum itu berbentuk proposisi esensial.¹⁹

Konsep proposisi esensial merupakan manifestasi dari ijtihad dalam pandangan Mutahhari. Ijtihad sendiri diartikan oleh al-Hilli (w. 676 H/1277 M) dengan, "*Melakukan usaha dan upaya guna mendeduksikan hukum-hukum shari'at dari berbagai dalil-dalil shara'*."²⁰ Sedang Iqbal mendefinisikannya sebagai, "*to exert with a view to form an independent judgement on legal question*"²¹ (berusaha dengan keras dan sungguh-sungguh dengan menggunakan suatu pandangan tertentu untuk membentuk sebuah keputusan yang independen dalam problema hukum). Adapun Imam Ghazali menjelaskan, ijtihad adalah pencurahan kemampuan seorang mujtahid dalam rangka mencari pengetahuan tentang hukum-hukum *shara'*.²² Mutahhari meringkaskan bahwa ijtihad adalah, "*Menarik hukum-hukum yang real (hukum waqi'i) dari sumber-sumber shari'at*."²³

¹⁸ Ibid., 295-296.

¹⁹ Ibid., 297.

²⁰ Al-Muhaqqiq al-Hilly, *Ma'arif al-Ushul* (Tt:tp, ttp), 117.

²¹ Iqbal, *The Reconstruction*, 117.

²² Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustafsa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 342.

Jadi, bila dirunut, ijtihad dalam pandangan Mutahhari bukan semata-mata rasional belaka yang mandiri, tapi rasional-relevansional dengan wahyu. Dengan kata lain ijtihad merupakan aplikasi terhadap proposisi esensial.

Manakala ditanya ihwal sumber yang dijadikan untuk memperoleh dan menggali hukum itu akan dijawab dari sumber atau dalil (*nass*) yang telah diturunkan Allah.²⁴ Oleh sebab itu, peranan mujtahid dalam mendeduksikan berbagai hukum mengenai isu-isu furu' mencakup tindakan mengembalikan dan merujukkan isu-isu furu' tersebut pada prinsip-prinsip dasar shari'at serta mengaplikasikan hukum-hukum universalnya pada kasus-kasus tertentu dan serupa. Dari sini nampak ijtihad bukan berarti menciptakan (*ibda'*) berbagai hukum. Tapi ijtihad adalah sarana untuk menemukan hukum-hukum ilahi melalui berbagai sumber shari'at yang sah.²⁵

Setelah sedikit dikemukakan tentang arti ijtihad dan relasinya dengan proposisi esensial, perlu diulas lagi konsekwensi dari proposisi esensial. Dengan menggunakan proposisi esensial ini, tidak tertutup kemungkinan akan dijumpai adanya benturan (*tazahum*) pada waktu dan lokasi tertentu, tetapi bukan paradoks (*ta'arud*), dan kontradiksi (*tanaqud*). Maksudnya, terkadang sesuatu itu, pada saat bersamaan, kelihatan seakan punya hukum wajib dan haram sekaligus. Ini bukanlah *tanaqud* melainkan *tazahum*. Maksudnya ialah bahwa tidak ada pertentangan dari sisi Dzat yang menempatkan hukum, namun, bagi orang yang hendak mengamalkan hukum itu, terjadi apa yang disebut *tazahum*. Misalnya, di satu sisi menggunakan hak milik orang lain tanpa izin dan keridaan pemiliknya adalah haram. Di sisi lain, menolong dan menyelamatkan orang yang hampir binasa adalah wajib. Sementara itu kita baru bisa melaksanakan kewajiban itu jika kita juga melaksanakan yang haram, yakni menggunakan hak milik orang lain tanpa keridaan pemiliknya. Misalnya saja, untuk menyelamatkan seseorang yang hampir tenggelam, kita harus memasuki pekarangan milik orang lain tanpa izin dan keridaan pemiliknya. Dalam hal ini, apakah Islam menjadikan dua hukum itu saling bertentangan? Tidak, di sini sama sekali tidak ada pertentangan. Apakah dalam Islam harus ada kekecualian secara pasti? Kekecualian yang pasti juga bukan merupakan keharusan dalam Islam. Islam telah menyatakan bahwa ini wajib dan itu haram. Lantas apa kewajiban kita sekarang? Islam mengatakan bahwa kita harus memperhatikan dua hal ini. Yang satu hukumnya wajib dan yang lain adalah haram. Manakah yang lebih penting di antara keduanya itu? Dalam hal ini kita akan berijtihad. Islam akan mengatakan, "Coba perhatikan! Mana yang lebih penting dan lebih besar dalam pandangan Islam? Ambil yang lebih penting dan tinggalkan yang kurang penting." Sekiranya kita mengatakan bahwa yang lebih penting adalah ini, "*Lantaran menyentuh tubuh wanita yang bukan muhrim adalah haram, dan karenanya kita tidak akan mengulurkan tangan untuk menolongnya,*" maka akan dikatakan bahwa kita sesungguhnya telah melakukan perbuatan yang bertentangan dengan shari'at. Kita wajib melaksankan yang haram itu. Sebab yang haram itu kini telah menjadi jalan bagi terlaksananya kewajiban yang lebih penting. Dengan memahami wacana *tazahum* ini akan

²³ Murtadha Mutahhari, "The Role of Ijtihad in Legislation", dalam jurnal *al-Tawhid*, vol, IV, No.2, Rabi al- Thani> Jumada>al-Thani> 407.

²⁴ Muhammad Ibrahim Jannati, "Ijtihad and The Practice of Ra'y," dalam jurnal *al-Tawhid*, vol, V, No.2, 1408 H, 45.

²⁵ Ibid.

banyak membantu menyelesaikan beragam kesulitan. Sehingga dari sini lahir sebuah kaidah, "Jika dua hal yang haram berkumpul di suatu tempat, maka yang lebih kecil dikorbankan untuk yang lebih besar."²⁶

Dari sini bisa dipahami bahwa terkadang kewajiban manusia berbeda dalam dua zaman yang berbeda. Pada zaman, kondisi, dan lingkungan tertentu, sesuatu dihukumi haram. Sementara itu, pada zaman, kondisi, dan lingkungan lain, sesuatu itu tidak lagi dihukumi haram, melainkan wajib. Pada mulanya, di zaman tertentu, sesuatu itu haram karena hukum awalnya memang haram. Sementara itu, sesuatu itu menjadi halal dan bahkan wajib. Sebab pada zaman, kondisi, dan lingkungan lain, Islam berhadapan dengan berbagai masalah lain yang lebih besar signifikansi atau makna-pentingnya. Mujtahid dahulu memberikan fatwa bahwa sesuatu adalah haram, sementara mujtahid sekarang -dengan memperhatikan lingkungan dan kondisi baru- memberikan fatwa bahwa hukum sesuatu itu adalah wajib.²⁷

Salah satu dalam katagori *tazahum* ini adalah pertentangan antara kepentingan pribadi dan kepentingan sosial (kadang-kadang ditemukan pertentangan antara kepentingan individu dan sosial). Jika hal ini terjadi, Islam mengorbankan kepentingan individu demi kepentingan sosial. Dalam konteks ini terjadi perdebatan antara Albert Camus dengan Jean Paul Sartre. Camus dalam novelnya, *La Peste* (sampar) mengatakan bahwa sama sekali tidak boleh membunuh orang yang tidak berdosa, sekalipun dapat memadamkan fitnah yang lebih besar dalam perang. Sementara Sartre berpendapat sebaliknya. Ketika orang tidak berdosa dijadikan perisai hidup oleh orang-orang jahat dan jika kita hendak tetap menjaga nyawa mereka, tangan orang-orang jahat ini akan semakin leluasa. Ini berarti kalau tetap menjaga nyawa orang tidak berdosa sama artinya dengan membantu orang-orang jahat dalam melaksanakan kejahatannya, ini adalah juga suatu kejahatan. Dalam kondisi ini bila terjadi dalam Islam, sekiranya akan muncul bahaya yang lebih besar dibandingkan dengan terbunuhnya sebagian orang muslim yang ditawan dan dijadikan perisai, maka kita wajib membunuh orang-orang Islam itu. Dan orang-orang Islam yang terbunuh ini dikategorikan sebagai *shuhada*. Di sini telah terjadi *tazahum* di antara dua hal yang haram, yakni haram lebih kecil dan haram lebih besar. Dalam hal ini haram lebih kecil dikorbankan demi haram yang lebih besar.²⁸

Semua masalah di atas adalah katagori bab *tazahum*. Masalah *tazahum* begitu luas, jika masalah ini tidak dipahami dengan benar, dalam artian bahwa salah satu tugas terbesar seorang mujtahid adalah mengetahui berbagai subyek (*mawdu'at*) ini, maka ia tidak akan mampu memahami hal-hal yang lebih penting (*ahammiyat*).²⁹ Ketika seorang mujtahid tidak memahami *ahammiyat* ini, ia akan lebih banyak memperhatikan berbagai masalah kecil dan mengorbankan masalah-masalah besar. Dengan memahami masalah *ahammiyat* secara benar, hukum Islam yang bersifat samawi ini akan membumi. Sebab, hukum Islam ditetapkan berdasar berbagai

²⁶Mutāhhari, *Islam*, 298.

²⁷Ibid., 299.

²⁸Ibid., 299.

²⁹Dalam usul fiqh Shi'ah ada kaidah *al-muhimm* (yang penting) dan *al-ahamm* (yang lebih penting). Artinya jika seseorang menghadapi dua hukum agama dan tidak mampu mengamalkan kedua hukum secara bersamaan karena adanya benturan (*tazahum*), maka ia wajib memikirkan mana yang lebih penting dan mengorbankan yang lebih sedikit nilai pentingnya demi hukum yang lebih banyak pentingnya. Mutāhhari, *Islam*, 175.

kepentingan dan mafsadat dalam kehidupan manusia. Artinya, hukum Islam tidak berbentuk suatu rumus atau rahasia yang sama sekali tersembunyi dan tidak diketahui oleh akal manusia. Bahkan hukum Islam adalah bersesuaian dengan akal (*mulazamah*). Dalam Islam selalu ada kesesuaian antara hukum akal dan hukum shari'at. Artinya segala sesuatu yang dihukumi penting oleh akal, akan dihukumi penting oleh agama, demikian juga sebaliknya. Dengan kaidah ini, jika akal menyingkap adanya suatu masalah tertentu dalam suatu masalah (penyingkapan ini bersifat pasti dan yakin, dan bukan penyingkapan yang hanya berupa dugaan dan perkiraan), maka dalam hal ini kita wajib menetapkan bahwa Islam pun menetapkan hukum yang sama dengan yang ditetapkan oleh akal, meskipun hukum itu belum sampai kepada kita.³⁰

Kesimpulan

Tuntutan zaman mengharuskan adanya ijtihad bila umat Islam tidak mau mundur seperti yang dialami saat ini. Karena dengan ijtihad ini umat Islam akan mampu menghadapi tantangan baru, " *Through ijtihad, usul al-fiqh (Islamic epistemology of law) has established the way of deriving the general principles of the din (religion) from the source and deducing particular judgments from the principles for new situations.*"³¹ Sekalipun ijtihad penting, namun bukan dalam arti sama sekali meninggalkan nilai-nilai yang kekal, sebab hal inipun juga kembali kepada kemunduran, seperti yang diungkapkan oleh Iqbal. Maka ijtihad yang tepat adalah tetap berpegang pada nilai yang tetap atau kekal dengan tetap memperhatikan perubahan zaman seperti yang ditawarkan Mutāhhari.

Dengan model ijtihad seperti ini kita tidak akan mudah tergesa-gesa untuk melarang ijtihad seperti yang diserukan kaum ortodoks, juga tidak akan *kebacut* mengumbar kebebasan berijtihad seperti yang digemborkan orang yang penuh rasa rendah diri dan kagum kepada perubahan Barat dan menggemborkan kebebasan sebebas-bebasnya.

³⁰ Ibid., 174. Lebih jauh lagi Mutāhhari mengatakan bahwa dalam Islam tidak ada hukum yang bersifat *ta'abbudi* dan benar-benar kosong dari hikmah, baik hikmah *tashri'i* dan hikmah *takwini*. Bahkan hingga pengharaman babi juga mempunyai hikmah, seperti babi ternyata dalam daging babi ada cacing pitanya, namun itupun bukan akhir dari hikmah, sebab siapa yang mengatakan demikian mereka telah terburu-buru, sebab bisa jadi 20 tahun mendatang akan ditemukan sesuatu yang baru terkait dengan pengharaman ini, ini pada satu sisi, sedang pada sisi yang lain Imam Ali al-Ridā mengatakan tentang ihwal diharamkannya babi adalah karena makan daging babi menghilangkan sifat *ghisah* (harga diri). Dan kita dapat saksikan salah satu akibat ini di belahan bumi Eropa dan Asia. Sekalipun juga bukan satunya-satunya sebab penghilang rasa *ghisah* adalah dari makan babi, masih ada yang lain. Mutāhhari, *Islam*, 61, 63, 173.

³¹ Mehmet Pacaci, "The Role of Subject (Mujtahid) in al-Shafi'i's Methodology: A Hermeneutic Approach," dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 14, no.3 (1997), 2.

Daftar Rujukan

- Akhtar, Wahid. "Tashawwuf: the Meeting Point of Tasyayyu' and Tasannum" dalam *Jurnal al-Tawhid* Vol. V, No. 3&4, (Rajab-Dzulhijjah 1404).
- Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* vol. III. Kairo: Muhammad Ali Subayh, 1968.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Hallaq, Wael B. "Kontroversi Seputar Terbuka dan Tertutupnya Pintu Ijtihad" dalam, *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, no.7 (Nopember-Desember 1992)
- Al-Hilly, Muhaqqiq. *Ma'arif al-Ushul* (Tt:tp, ttp).
- Iqbal, Allama Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.
- Ja'fari, M.T. "Tasawuf Positif," dalam *Al-Hikmah*, 5 (Ramadhan-Dzulqa'dah, 1412 H/Maret-Juni, 1992)
- Jannati, Muhammad Ibrahim. "Ijtihad dan Praktek Ra'yu," dalam, *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam*, vol. VI, no.14 (1995), 26-27.
- _____, "Ijtihad and The Practice of Ra'y," dalam jurnal *al-Tawhid*, vol, V, No.2, 1408 H.
- Kato, Hisanori. "Islamic Responses to Globalization: Moderatisme and Radicalism in Indonesia" dalam, *The Indonesian Quarterly*, vol. xxxi, no.4 (Fourth Quarter 2003)
- Mutahhari, Murtada. *Islam dan Tantangan Zaman* (terj. Ahmad Sobandi). Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- _____, *al-Fitrah*. Teheran: Muassasah Bi'thah, 1410.
- _____, "The Role of Ijtihad in Legislation", dalam jurnal *al-Tawhid*, vol, IV, No.2, Rabi al-Thani>Jumada>al-Thani>1407.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Pacaci, Mehmet. "The Role of Subject (Mujtahid) in al-Shafi'i's Methodology: A Hermeneutic Approach," dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 14, no.3 (1997).